JOHN SCHEID

EN GUISE DE PROLOGUE

DE L'UTILISATION CORRECTE DES SOURCES ÉCRITES DANS L'ÉTUDE DES RITES FUNÉRAIRES

Dans un recueil d'articles consacrés aux nouvelles perspectives de l'archéologie[1], j'ai plaidé naguère en faveur de l'archéologie du rite, qui me paraissait avoir le plus progressé au cours des dernières décennies, notamment en raison du développement spectaculaire de l'archéozoologie, de l'anthropologie biologique et de la palynologie. J'exprimais les espoirs d'un historien des religions de l'Antiquité devant les réponses que m'apportaient les archéozoologues, les anthropologues et les archéologues. Je pouvais citer à l'époque quelques fouilles et colloques, dont les responsables participent au présent livre. Quel était l'intérêt de ce type de fouilles pour un historien de la religion romaine?

Au début des années soixante, les historiens des religions opéraient encore majoritairement une sélection entre les documents, et privilégiaient presque exclusivement les sources littéraires. L'intérêt se focalisait, en Grèce sur le mythe, sur les tragiques, sur les mystères, à Rome sur le phantasme moderne des cultes dits orientaux et sur les spéculations philosophiques. Et dans le domaine funéraire, la question de l'immortalité de l'âme mobilisait beaucoup de chercheurs. Or, ma génération a appris de Georges Dumézil et de Jean-Pierre Vernant que le rite est l'élément central des religions grecque et romaine; le mythe ou les spéculations de toute nature ne forment pas la théologie ou la doctrine du rite, mais sont de simples interprétations de celui-ci.

Conformément à la tendance de l'époque, j'avais moi-même étudié les textes littéraires qui décrivent des rites. Mais malgré une récolte assez riche, cette approche a rapidement abouti dans une impasse. Les sources littéraires, épigraphiques et papyrologiques sont précises, certes, mais pas assez pour livrer tous les aspects des rites. Ceux-ci sont toujours abordés incidemment, ou comme point de départ d'une interprétation; et même dans les textes les plus précis, les protocoles de célébrations, par exemple, le chercheur reste sur sa faim. En outre, les sources écrites ne concernent qu'une partie réduite des communautés religieuses existantes, elles concernent généralement des fêtes et des rites anciens et solennels, mais ne s'occupent pas du présent et de la banalité quotidienne.

Autrement dit, alors même que l'importance centrale du rite dans la religion romaine était patente, le manque de sources précises et variées se faisait cruellement sentir. Or c'est un gisement de sources capables de combler cette

[1] «Pour une archéologie du rite», dans *Annales (Histoire, Sciences sociales)* 55, 3, 2000, 615-622.

lacune que les publications de mes collègues protohistoriens et spécialistes du début de l'Empire m'ont révélé. Ces fouilles relèvent avec une précision toujours croissante les séquences d'événements qui se sont déroulées près de la tombe, pendant les funérailles et après. Elles signalent la présence de végétaux et d'animaux variés sur les bûchers, dans les tombes et sur le sol des nécropoles, et engagent ainsi à repenser les rites funéraires. En lui offrant les détails qui éclairent la signification littérale des rites, les fouilles de nécropoles permettent à l'historien des religions de dépasser les sources dont il se sert traditionnellement. Les nouvelles données offrent la matière qui doit permettre d'approfondir l'interprétation des coutumes funéraires chez les Romains, à Rome, en Italie et dans les provinces.

Néanmoins la mise en relation des sources écrites et des données du terrain impose une double précaution.

La première précaution concerne les sources écrites. Celles-ci doivent être elles-mêmes «préparées» pour servir dans l'exploitation des résultats archéologiques. Aucune source antique n'est assez précise ou pertinente pour pouvoir coïncider immédiatement avec un fait révélé par les fouilles. Prenons le cas des sacrifices célébrés sur les tombes. Pour reconstituer les sacrifices funéraires et les comprendre, il faut d'abord effectuer ce travail pour le sacrifice romain en général. Or ce n'est que récemment que les chercheurs se sont intéressés au sacrifice[2]. Une sorte de théorie générale du sacrifice grec et romain a été formulée. Certains pourront y lire une absence de théorie (est-ce un défaut?), mais c'est précisément l'impossibilité d'une théorie générale, transculturelle et transhistorique du sacrifice qui constitue la principale conclusion théorique de ces recherches. Les participants à ces projets ont jugé qu'il était plus important de reconstituer les actes principaux du sacrifice en pays grec et à Rome. De cette manière, il a été possible d'avancer quelques conclusions sur les interprétations que les Anciens faisaient du sacrifice, des interprétations littérales ou spéculatives, qui soient dégagée des pesanteurs de notre héritage chrétien. Par exemple, le rôle premier du sacrifice romain tel qu'il se présente dans les sources écrites est d'énoncer et de réaliser une hiérarchie entre les dieux et les humains, au cours d'un partage alimentaire dont les hommes prennent l'initiative. Cette définition suscite immédiatement des questions : comment fonctionnait ce banquet sacrificiel? Tout en signalant sa complexité, les textes n'y répondent pas de manière satisfaisante[3], et l'historien du sacrifice se tourne donc vers les archéologues pour en savoir davantage. Il désire savoir comment se déroulait la découpe des victimes, leur partage, des gestes qui peuvent avoir une importance dans l'interprétation du sacrifice. Les règles décrites par les documents écrits pour les sacrifices publics, c'est-à-dire de l'État, valent-elles aussi pour les sacrifices des cités d'Italie ou des provinces? ou bien à Rome même, les comportements sacrificiels sont-ils les mêmes sur le plan familial? Ce questionnement peut stimuler les archéologues. Le spécialiste de la religion romaine peut par exemple leur signaler qu'en Gaule le remplacement de la fosse d'offrande dans laquelle se décomposaient les victimes offertes par un autel où les offrandes sacrificielles étaient brûlées, constitue un témoignage intéressant des mutations religieuses.

Sur le plan des rites funéraires, les textes permettent de formuler un premier lot de questions pour les archéologues. L'examen de toutes les sources écrites un tant soit peu précises m'a semblé aboutir à un scénario rituel relativement cohérent[4]. Lors des funérailles,

[2] Voir M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979; J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, 1990 (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, vol. 275), p. 506-676; St. Georgoudi, R. Koch-Piettre, Fr. Schmidt éd.), *Sacrifice animal et offrande végétale dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, sous presse dans la Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, Paris; J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005 (= Scheid 2005); F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, 2007.

[3] Scheid 2005, p. 213-254.

[4] Scheid 2005, p. 161-209.

les Romains auraient célébré deux sacrifices funéraires. Le premier près du bûcher et de la tombe, avant la déposition. Ce sacrifice d'une truie semble avoir été partagé entre la déesse Cérès, entre la famille endeuillée et le défunt; ce dernier n'était donc pas encore considéré comme un mort à ce moment-là, puisqu'il pouvait inclure une déesse, participant au sacrifice en compagnie de sa famille. Les rites du banquet sacrificiel présentaient le défunt comme détaché de la famille : il participait au même sacrifice que ses parents, mais il «consommait» ses parts sur le bûcher, et non sur une table comme les vivants. La séparation avec les vivants commence par un rite sacrificiel, dont l'une des caractéristiques était d'énoncer le statut respectif des participants. Auparavant, le défunt faisait encore pleinement partie de la famille, après le banquet sacrificiel, il en est séparé. Un deuxième rituel poursuit la différenciation. Après l'incinération du défunt (les textes disponibles considèrent ce mode de sépulture), ses restes sont enterrés : dès cet instant, la tombe du défunt possède une existence légale en droit sacré. Le défunt a donc trouvé sa future demeure. Après les funérailles, un troisième rite consacre l'évolution amorcée lors de l'inhumation : un nouveau sacrifice est célébré le neuvième jour. Cette fois-ci, le sacrifice s'adresse aux Mânes du défunt, le sacrifice lui-même est un holocauste dont la famille est exclue. Ce sacrifice reconnaît le nouveau statut du mort, qui est désormais devenu une partie de la divinité collective des Dieux Mânes, des dieux d'en bas, avec lesquels les vivants ne peuvent pas communier, et donc l'offrande est entièrement brûlée. Cette reconstruction offre aux archéologues un scénario de base et des gestes, dont ils peuvent rechercher les traces dans les nécropoles de Rome, d'Italie ou du monde romain.

Le problème qui se pose, toutefois, est celui du lien entre l'archéologie et les sources écrites. Une deuxième précaution, soulignée par les études de ce volume, s'impose donc. Même s'ils ont été préparés avec soin pour une comparaison, les éléments des rites funéraires que l'analyse des textes permet de dégager ne peuvent pas devenir la vulgate pour l'interprétation des rites funéraires. Il convient d'abord de contextualiser les sources écrites. La procédure décrite ci-dessus vaut pour Rome et l'Italie romaine, du I^{er} av. et des I^{er}-II^{e} s. ap. J.-C., et pour l'élite sociale, pour les «grands enterrements» : ceux des sénateurs, des chevaliers et des élites municipales. Les sources écrites nous apprennent peu de chose sur les pratiques funéraires des familles plus humbles. Tout au plus pouvons-nous supposer, d'après quelques anecdotes, que les funérailles des pauvres consistaient dans une variante plus simple et plus économique des enterrements de l'élite. D'autre part, comme le rite majeur de cette période est celui de l'incinération, les textes ne nous informent pratiquement pas sur les rites observés lors des inhumations. Étaient-ce les mêmes, moins les rites propres liés à l'incinération? Et plus généralement, qu'arrivait-il après la déposition des cendres ou du corps? la tombe restait-elle ouverte pendant huit jours, avant le deuxième sacrifice? Les sources écrites ne peuvent pas répondre à ces questions.

Les coutumes livrées par les sources écrites ne peuvent pas non plus être étendues à toutes les époques et à toutes les régions. Ces coutumes n'étaient pas définies, régies et dictées aux familles et aux communautés romaines par un clergé appliquant les règles d'une religion centralisée. Dans la religion romaine, les prêtres en tant que tels étaient exclus des enterrements et des rites funéraires. D'autre part, il n'existait pas de rite funéraire unifié des Romains : chaque famille avait la responsabilité des enterrements des siens et du culte funéraire qui les concernait. Il est évident que, malgré des traditions funéraires régionales, chaque famille possédait ses propres rites. Il n'y avait pas d'autres autorité en matière de funérailles que les familles. L'État imposait uniquement l'obligation d'enterrer les morts, dans les lieux prévus à cet effet, et interdisait par ailleurs l'incinération à l'intérieur de la ville. Dans l'étendue de l'Italie, les rites funéraires devaient donc varier beaucoup. Dans la mesure où l'ordonnance des cérémonies funéraires dépendait, aux yeux des Romains, des familles, il est évident que rien n'empêchait le développement de variantes régionales inspirées par des traditions non romaines. L'archéologie funéraire ne peut être placée que sous le signe de la variété. Même si les monuments funéraires se ressemblent, rien ne per-

met de dire, sinon la fouille, que les rites étaient les mêmes.

Dans une religion dont le sens repose, en dernière analyse, sur les séquences rituelles, ces variations sont normales et nécessaires, et font le bonheur de ceux qui les analysent. Les sources écrites conseillent donc à l'archéologue d'observer avec la plus grande minutie les traces des gestes et des séquences rituelles qui sont indispensables pour caractériser la coutume observée par rapport à celle que les sources écrites décrivent. Car il serait absurde, et d'ailleurs impossible, de vouloir retrouver dans leur intégralité les rites décrits par Cicéron et les autres auteurs du début de notre ère dans toutes les nécropoles, dans toutes les cités d'Italie et des provinces, et pendant toute la période de l'Empire.

Que faire alors du témoignage des sources écrites? Ont-elles une quelconque importance pour l'archéologue, s'il ne peut ni ne doit les appliquer telles quelles aux contextes découverts par les fouilles. Elles doivent servir dans une comparaison contrastive entre les données extraites des textes et celles qui sont révélées par l'enquête sur le terrain. Cette comparaison ne doit pas viser à découvrir tout ce que Cicéron et d'autres ont écrit, mais elle est destinée à susciter des questions et des problèmes qui échappent peut-être à l'archéologue d'aujourd'hui, influencé qu'il est par ses propres idées sur la religion, les funérailles et la mort.

L'expérience de Classe m'a ainsi révélé tout de suite une série de différences avec le corpus des rites extraits des sources écrites. Prenons un exemple. Les auteurs du début de notre ère écrivent qu'à l'incinération, les Romains sacrifiaient une truie (Cicéron, *Les lois* 2, 57). Rien de tel n'est apparu jusqu'à présent dans les tombes du début de notre ère à Classe. Cela signifie-t-il que ces funérailles ne sont pas romaines? Évidemment non. Il s'agit de tombes postérieures d'un demi-siècle aux textes en question, et d'un milieu plus humble. Ensuite, le terme de sacrifice recouvre toute une gamme de possibilités, qui sont souvent équivalentes. La libation par l'encens et le vin constitue l'ouverture traditionnelle d'un sacrifice[5]. Cette salutation qualifiante des divinités en cause que la libation par l'encens et le vin exprime est si éminente qu'elle équivaut à un sacrifice. C'est pour cela que de nombreux bas-reliefs montrent cet acte. Par conséquent, si l'on découvre des traces et des indices de libations, cela signifie que le sacrifice funéraire a bien été célébré, mais selon des modalités qui ne sont pas celles dont parlent les textes. C'est peut-être dans des tombes riches que l'on peut s'attendre à des sacrifices animaux.

L'exploration *précise et complète* d'une nécropole comme celles de Classe, de Pompéi, ou de telle autre nécropole provinciale, qui révèle le quotidien du culte funéraire des couches moyennes et inférieures de la population de l'Italie romaine, a donc une double importance pour celui qui étudie les sources écrites. D'une part, elle l'oblige à relativiser ses conclusions, de l'autre elle ajoute aux connaissances des pratiques dont les auteurs issus de l'élite sociale ne parlent pas. À l'archéologue, ce débat entre les sources écrites et les données de la fouille offre un mode d'emploi des affirmations de Cicéron et d'autres auteurs sur les rites funéraires. En retour, la fouille «comparative» de nécropoles contemporaines par les équipes pluridisciplinaires qui ont révolutionné l'archéologie peut poser des questions qui, tout en dépassant le témoignage explicite de notre poignée de textes, ouvriront des perspectives nouvelles dans la compréhension des rites funéraires.

John SCHEID

[5] J. Scheid, *Romulus…*, p. 326-333.